

族群遗产的现代变迁: 基于嘉绒跳锅庄的田野考察

李 菲

(厦门大学 历史学博士后流动站, 福建 厦门 361005)

摘 要: 以藏彝走廊无文字族群嘉绒人的非物质文化遗产“跳锅庄”为田野个案, 考察现代以来的社会历史进程中, 在以“进步”和“发展”为名的现代化、城镇化、工业化的冲击下, 少数民族的族群文化遗产, 包括观念传统与文化实践所面临的挑战, 探讨族群文化遗产在社会功能、内在属性以及话语建构三个层面上所发生的动态变迁。

关键词: 族群遗产; 非物质文化遗产; 现代变迁; 嘉绒藏族; “跳锅庄”

中图分类号: C95

文献标识码: A

文章编号: 1672- 433X(2011)04- 0061- 05

安东尼·吉登斯在论及“现代性的后果”时提出了传统与现代“断裂”的命题。虽然有不少学者对此提出质疑, 但无法否认, 在两种不同的历史语境中, 人们对待“过去”的方式存在着想当大的分歧: 在传统语境中, 过去受到特别尊重, 族群文化遗产因为传续着共同体世代的行为方式和经验而具有重要价值; 在现代语境中, 传统则更普遍地被视为一组由过去、现在和将来连接起来的动态过程, 并由反复进行的社会实践所建构, 族群文化遗产的变迁——调整、改变乃至重构, 因而从根本上是无法避免的^[1]4- 6 33- 34。

藏彝走廊中部以墨尔多神山为中心的大渡河上游流域, 世代居住着古老的无文字族群 Rgyal-rong 即今天通常所称的“嘉绒藏族”或“嘉绒人”^①。在嘉绒腹地, 今四川省甘孜州丹巴县境内, 民间仍较为完好地传承着一种历史悠久的民俗事象——“跳锅庄”。嘉绒跳锅庄保留了藏缅语族古老的“圈舞”形态, 是嘉绒人以“身体”为核心, 在身体中习得、实践并传承的族群文化遗产。本文即以嘉绒藏族非物质文化遗产“跳锅庄”的田野个案为基础, 探讨族群文化遗产所面临的现代性变迁问题, 涉及其社会功能、内在属性以及话语建构等三个重要层面。

一、功能变迁: 族群遗产与社会实践

谢克纳在对巴布亚新几内亚高原的一种仪式舞

蹈的研究中发现, 随着历史变迁, 特定的族群文化表演将会发生改变, 其轨迹往往是沿着“仪式”“戏剧”连续体功效中“仪式”的这一端向着“娱乐”的、戏剧的另一端滑动的, 即娱乐性逐渐增强而仪式功能逐渐减弱^[2]。这大概是世界范围内众多族群的传统仪式性舞蹈或表演在现代变迁中都无法逃脱的命运。类似趋势在嘉绒人跳锅庄的族群文化遗产事象中也同样存在。但自 20 世纪中叶以来的整个中国西南地区的社会历史进程中, 其功能变迁的复杂性值得进一步考察。

一方面, 现代以来嘉绒跳锅庄的娱乐功能总体上是在日益强化。但必须看到, 在不同的历史语境中, 它还常常被视为一种文化符号, 被利用来发挥其他社会功能。自新中国成立以来, 尤其是 20 世纪五六十年代, 跳“锅庄”不仅被看作西南少数民族的一种民间娱乐方式, 也被用作党发动群众、组织群众的一种生动活泼的政治手段。在包括藏族、彝族等在内的许多西南少数民族地区, 经常都可看见, “党群一起跳, 军民一起跳, 爷爷拉着孙子跳, 妈妈背着孩子跳, 丈夫拉着妻子跳, 哥哥拉着妹妹跳的热烈场面”^[3]。“跳锅庄”在各种工作队、宣传队的手中充分发挥了集体娱乐的功效, 为党和国家在少数民族地区开展各项宣传工作、推行民族政策起到了积极的推动作用。

收稿日期: 2011- 03- 20

基金项目: 中国博士后科学基金资助项目“藏彝走廊无文字族群的遗产表述: 以嘉绒为例”(20100480720)。

作者简介: 李菲(1975-), 女, 四川省成都市人, 厦门大学历史学博士后流动站工作人员, 主要研究文学人类学、人类学与文化遗产。E-mail: fz7542@126.com

① 新中国成立后, 嘉绒人被识别为“藏族”的一个支系。历史上嘉绒是一个无文字族群, 有自己的语言但没有自己的文字。后来虽深受藏文化影响, 但藏文字主要由嘉绒上层和僧侣喇嘛所使用, 在嘉绒民间并未通行。

随着社会环境的急剧改变,到了“文革”期间,跳锅庄很快被视为少数民族封建迷信残余的典型代表之一,与嘉绒传统的秋烟烟、转山会等习俗一道,在“破四旧”中被打倒、被禁止。对族群文化遗产的肆意打压和破坏背弃了历史,却成为某种标榜“进步性”和“革命性”的扭曲手段。之后长达10余年间,跳锅庄在嘉绒民间几乎销声匿迹,直到20世纪80年代末才开始慢慢恢复。

不过,当嘉绒人重新开始跳起锅庄的时候,却日渐受到一种外来的、全新的认知分类观念的熏染——将口唱的歌词、歌调和身体的肢体动作从跳锅庄的文化实践整体中分离出来,并使其专门化为“民族民间音乐”和“民族民间舞蹈”。在此过程中,嘉绒人世代传承的族群文化遗产“跳锅庄”在不知不觉中成为了某种更具娱乐性的“跳锅庄舞”。当今天庞大的现代旅游工业将触角伸展到藏彝走廊内外各个角落时,嘉绒跳锅庄的“娱乐性”得到进一步的强调。跳锅庄常常被安排在充满“猎奇期待”的游客面前展演,或者让游客们加入跳锅庄的行列进行参与式文化体验。于是,嘉绒跳锅庄成为西南少数民族的某种民俗风情标签,成为旅游工业链条上一件可以产生经济利益的消费品,也成为当地政府参与旅游资源竞争的一项“文化资本”。

另一方面,尽管社会语境的变迁和外来观念的引入导致嘉绒跳锅庄的族群文化遗产一步步地民俗化、娱乐化,但其作为传统仪式的社会功能依然得到了相当程度的保留。只不过其仪式功能背后折射出的是整个嘉绒社会传统观念的日渐破碎化。笔者曾在丹巴县梭坡乡莫洛村自布庙参加过当地2009年农历正月初五的庙会跳锅庄。自布庙是一座古老的苯教寺庙,据传有1000多年历史。原来的自布庙于“十年动乱”期间被炸毁。20世纪80年代,甘孜州政府曾拨款2万多元重新修建寺庙,但在几年前又因失火被烧成废墟。今日的自布庙是由在梭坡乡大渡河东岸开采金矿的一位私人老板出钱修的。但当地人似乎并不领情,说金矿老板挖走了祖先留下的金矿宝藏,怕触怒山神才出钱修庙买个心安,接着还是继续挖金矿。农历正月初五是自布庙古老的传统庙会,如今已大为萧条。就在2009年庙会当天,庙中的两位喇嘛外出云游,自布庙也已经早早关上了大门。当天午后,莫洛村大约50多位村民按照往年的传统来到寺庙大门外的原址废墟上跳起庙会锅庄。这场庙会锅庄从午后一直跳到下午5点半左右太阳西落时,以嘉绒传统大锅庄“吉祥锅庄”开头,

以康藏锅庄“扎西卓”——也叫做“团结舞”结束。回想起从前邻近村寨数百人竞相参与的壮观场面,跳锅庄的老人们都唏嘘不已。

在半个多世纪的时代变迁中,自布庙已经无法再回到原初的样态。新自布庙的捐建者是站在当地嘉绒人传统信仰观念和当下经济利益双重对立面的金矿老板。在某种意义上,以敬奉神山为本的苯教寺庙却恰恰保佑了亵渎神山之人。它由一座纯粹的苯教寺庙变成了一个承载了当地人诸多复杂社会记忆和情感体验的象征符号。在此情景下,莫洛村人还和从前一样来到这里跳锅庄,间隙的闲谈中总有人向我这个外来者说起从前自布庙的堂皇,并慨叹如今的萧条。虽然这场充满节庆祈愿仪式意味的跳锅庄还与正月初五自布庙会所象征的地方化神圣时间框架相契合,但眼前这一场景已经很难还原出一个完整的嘉绒传统信仰空间和心理场域,难以以纯粹的方式唤起参与者深邃的宗教体悟和共鸣。

作为一种历史悠久的族群文化遗产,今天的自布庙跳锅庄对莫洛村的嘉绒人来说依然具有社群整合与认同凝聚的功能。但在外来文化、工业化和现代化进程面前,这一“整合”场景的背后却意味杂陈——其中包含有十年浩劫给当地嘉绒人造成的难以愈合的文化创伤,有嘉绒传统农耕经济面对现代工业经济的无力,有本族群与外来者之间的利益冲突,以及人们面对传统文化日渐衰落的怅然若失。

二、属性变迁:“去圣化”与神圣衰减

现代性的后果之一即是族群传统文化整体的“去圣化”过程所带来的问题。人们被教导“神圣”是主体通往自由之路的主要障碍,唯有去圣化,主体才能获得真正的“自由”。嘉绒是一个拥有全民性宗教信仰的族群,当其被吸纳入现代化进程之中,“去圣化”所带来的挑战可能是根本性的。在今天嘉绒族群文化遗产的变迁过程中,不同程度地表现出信仰价值和行为方式中的神圣性衰减和去圣化的趋势^[4]。这种神圣性衰减同时反映于多个层面,速度也在不断加快。

首先,最为直观的是族群文化遗产实践层面的神圣性衰减。通过对今天嘉绒人跳锅庄的时空框架进行考察可以看到,一系列世俗性事件开始渗入其传统仪式操演的神圣时空框架之中,如“十一”国庆节、特殊纪念日“五一”劳动节、招徕游客的“丹巴嘉绒藏族风情节”等。在这些场景中,政治、经济、国家、民间等多重力量交织。嘉绒跳锅庄面向神圣信仰世界的仪式性指向往往被改写为面向民族国家表

达认同的政治性指向,或者改写为为争夺客源、拉动地方 GDP 增长作出贡献的经济指向。与此同时,嘉绒跳锅庄场景中充斥着的各种各样的仪式符号,包括服饰、陈设、器具等的细微变化也处处显露出世俗生活进程对信仰传统的渗透和影响。在此试以“酒”的仪式符号为例进行探讨。

酒,对于嘉绒跳锅庄是必不可少的。当地人说,不喝咂酒就跳不了锅庄。跳锅庄在开场时保留着庄严的仪式:将酒和供祭用的茶盘、焚香、五谷、格桑花等一道摆在跳锅庄场地的圆心处,由德高望重的老人祝颂,每颂一段便用麦秆从坛中沾少许青稞酒和青稞粒洒向空中,祭祀神灵^[5]。按传统,喝酒的程序颇有讲究,需先敬神后敬人,由长及幼,先男后女^[6]。作为包含地方性民俗知识和物质技术的“酒”,在嘉绒传统中需要区分开“咂酒”和“烤酒”。从前,嘉绒人会在夏季采集一种名为“吾俄基麦朵”的花草蒸熟、晒干、碾成粉或干砣以作酒曲。所谓“咂酒”即是将煮至半生熟的青稞、玉米、小麦等酿酒原料与酒曲“吾俄基”混合发酵后获取的“生酒”^①。而“烤酒”则是内地酿造技术传入后,嘉绒人在咂酒基础上以蒸馏法获取的纯度更高的“熟酒”,由于造价较高,旧时在民间并不普及。依照传统,嘉绒跳锅庄时所用的酒应该是咂酒。酒酒诵经只能以头道咂酒祀天神、山神,在诸神享用之后才能由凡人享用。在这里,“酒”作为特定的仪式符号至少包含以下几种指向:一是作为献祭的祭品,二是作为参加者的饮品,同时作为莫斯所谓“总体呈现体系”中特殊“物”,体现着特定社会传统中的人际关系和社会关系。因此,“酒”由于承担了人神间的重要中介而同时兼有神圣和世俗的意味^[7]。

半个多世纪之后的今天,笔者所见已颇有不同。首先,跳锅庄场合中饮用咂酒的传统规定性被打破。除传统必备的咂酒以外,还有烤酒,以及直接从商店里买来的桶装粮食酒,甚至瓶装白酒。仪式中酒的种类增多。其次,敬神的酒与人们饮用的酒发生分离,从而导致仪式中“酒”这一符号的双重指向——作为神圣祭品与作为世俗关系表征的“物”——发生分离。旧时跳锅庄只有一种咂酒,神人共饮一种酒,酒也因为神的享用而从日常饮品变为仪式符号。但在今天,这种情况发生了改变。比如 2008 年 8 月 8 日,丹巴县城的一次婚礼跳锅庄现场出现了三种酒:青稞咂酒、烤酒和瓶装白酒。其中,青稞咂酒作为跳锅庄的传统必备酒盛在特地借来的一件古董礼器中。从当地苯教寺庙黑经寺请来的苯教喇嘛洒酒

诵经沾取的是青稞咂酒和青稞粒,在跳锅庄的间隙人们也可自行到场地中央用麦秆吸饮。桶装烤酒和瓶装白酒只供跳锅庄的人们饮用,但它们的进入将世俗消费变化的信息植入到跳锅庄的过程之中,弱化了人神共饮的图景。最后,在某些情况下,新的价值评判标准的导入也对使用何种酒产生了影响。笔者在丹巴县三岔沟考察撒拉拉空寺跳“枪锅庄”时,曾对摆在供案上的两瓶以哈达缠绕的瓶装白酒产生了好奇,不料一位寺庙喇嘛笑谈说,瓶装白酒价格更贵,敬神也要更好些。

随着时代的变迁,饮食习惯的改变和消费能力的提高使嘉绒人传统观念中“酒”的种类和意义均发生了变化,但其影响却无法只限于嘉绒人饮食起居的世俗生活。作为跳锅庄仪式场景中的一个重要物质符号——嘉绒人传统观念中具有特殊规定性的“酒”,从头道咂酒逐渐被更为便利的散装/瓶装白酒所取代。诸如此类,种种物质符号的细微变化,处处显露出日益“现代化”的世俗生活进程对族群传统的影响,从边缘到内部,如印渍斑痕一样侵蚀着嘉绒跳锅庄的神圣图景。

其次,在与实践相对应的另一层面,是族群文化遗产观念与阐释层面的神圣性衰减。体悟、理解、认知的“去圣化”并非可直观的外显性过程,却是更为根本性而不容忽视。在涂尔干看来,如果一种仪式行为成功地保存了自己而它所属的崇拜体系却消失了,那么它就只能以零碎的形式残留下来。事实上今天的许多“民俗”都或多或少地遭遇了这种状况^[8],嘉绒跳锅庄也面临这一问题。作为一种族群文化遗产实践,嘉绒跳锅庄本身就是一套知识传承系统和传统观念的解释系统。从遗产传承群体的内部眼光来看,这套传承和解释系统依然有效,古老跳锅庄仪式中所蕴含的神圣观念今天仍烙印在嘉绒人头脑之中不可剥离。但随着老一辈的离世和新一代的成长,这种将跳锅庄与神圣观念相联系的意识正面临日益淡化的危机。

如今嘉绒民间的房屋竣工仪式上依然保留着跳锅庄的习俗。“丁贝绒布”即是一支专门为房屋竣工而跳的仪式性大锅庄,唱词大意如下:

最初先有茫茫大海,海上生出了高山
和大地,然后才有了地上的人。

吉祥的房子修好了,人可以安心地住

① 参见“嘉绒藏族酿酒法”,引自 http://www.ertour.com/destination_46/htmlfile/54b1071.htm

进去了。

各种宝物从大门涌进来,敞开金门、银门、海螺门,我们进到新房里。

进了大门爬上梯子,搭起金梯、银梯、海螺梯,我们来到楼上面。

打开空空的牲畜圈,牵进来金牛、金羊和金马,牲畜牛羊装满栏。

最后来到锅庄房,全家围坐在锅庄旁,家中兴旺,儿孙满堂^①。

这支为房屋竣工而跳的大锅庄,祈愿家宅安康、人丁兴旺。不过很难想象今天的人们,尤其是青年人会在多大程度上将新房是否安稳与“丁贝绒布”唱词中这些富有魔力的语句联系在一起。比如丹巴甲居寨有一户人家,他家的新房2007年第一次修建时未举行房屋竣工仪式,结果刚修完就倒塌了。附近的人都清楚,在很大程度上那是由于新房地基所在山体滑坡的缘故,而与未及时举行竣工仪式关系不大。于是,跳房屋竣工锅庄似乎就成了某种“为仪式而仪式”的行为^②。对今天的嘉绒人来说,一方面在面向传统的观念意识中,房屋竣工跳锅庄是一个必需的仪式,人们也由衷地希望它能发挥出应有的仪式功效——赋予房屋以新生、保佑家宅平安富足。另一方面在面向现实的实践意识中,它似乎又只是一种向亲友乡邻宣告新房落成这一“事实”的手段,其仪式功能是否真正有效,已经可以存而不论。然而问题恰恰就在于此——倘若人们对共同体神圣观念充满敬畏的感悟最终完全被实用主义的现实需求和理性解释所取代,族群文化遗产得以传统的生命力也将随之消逝殆尽。

三、话语变迁:知识建构与“遗产运动”

作为嘉绒族群的一项文化遗产,跳锅庄嵌合于一套地方性知识和观念传统的构架之中。现代化进程已经将“地方”与“全球”形塑为互动过程的两端,其间各种地理、文化、族群边界不断被突破或重构。因此,任何一套属于地方、“我者”的传统都不可避免地会受到来自外部“他者”文化观念的影响。20世纪以来,嘉绒族群文化遗产所面对的这种外部影响以走廊东面的汉文化为主导,借助现代话语的力量带来了强大的冲击,涉及现代以来的人文知识建构与学科建构。

在类似的西南少数民族文化研究中,徐新建先生曾经从文学、音乐和民俗的多重维度勾勒了“侗歌”在专家、学者和传媒的文本建构中所经历的三次重要转变:“民间—民族化”、“艺术—门类化”和

“现代—传统化”^[9]。在中国社会百年来的结构性变迁中,这样的转变几乎所有的少数民族或族群,包括嘉绒,都经历过。“跳锅庄”从一个源于藏语的一般词汇,经过汉语转译以他称形式成为一个特定的民俗术语,然后溢出藏族文化的边界,以类比的修辞策略成为中国西南一个跨族群的文化事象类型概念。在经历了上述“民间—民族化”、“艺术—门类化”和“现代—传统化”的转换之后,这一类事象在现代民俗学和艺术学的学科交叉参照之下,被定位为“民族民间舞蹈”。

从“跳锅庄”到“跳锅庄舞”仅一字之差,就足以在观念上令这一族群文化事象被彻底改写。作为一种“舞”,文艺工作者可以从中总结出嘉绒跳锅庄的某些外在艺术规律,比如归纳出“屈”、“开”、“顺”、“含”等肢体动作特征^③。在研究中,一方面可以通过比较找出嘉绒跳锅庄与其他如藏族、羌族跳锅庄的区别与联系,用以建立一个丰富的西南走廊民族或藏缅语族的“锅庄舞”民俗系统。另一方面可以以这些特征为依据,在嘉绒传统的基础上再造“新传统”。比如20世纪90年代以来,丹巴县政府就先后主导编创了多套嘉绒“新锅庄”,亦称丹巴县“县舞”。县舞“新锅庄”风行一时,就直接反映了现代艺术趣味和审美观念在民族民间文化复兴运动中所发挥的潜移默化影响。与此同时,现代民俗学、艺术学和大众传媒为“锅庄舞”概念的传播提供了至关重要的学术话语根据和社会语境,更促进了大众对“锅庄舞”想象性的浪漫主义意象建构,即身着艳丽服饰的少数民族男男女女围着火塘手拉手跳圆圈舞。这种被建构的意象反过来又极其妥贴地符合了某种关于社会和文化级序的观念,即以汉族为代表的“先进”民族对处于文化发展链条上较低位置的少数民族和族群,比如嘉绒人的文化传统和文化遗产,需要肩负起引导、教育、保护和拯救的道义与

① 据丹巴县甲居寨最有名的锅庄师傅、85岁高龄的拉吉泽朗老人口述,宝生翻译,2009年1月31日。

② 就好比庆祝生日已经不再是一个人的长大以及使之长大的必不可少的通过仪式,而更像是对“长大”这一事实的认知和为举办聚会提供一个机会。参见菲奥纳·鲍伊所著:《宗教人类学导论》一书,金泽、何其敏译,中国人民大学出版社,2004年版第184页。

③ “屈”指肢体呈现弯曲的形态;“开”指双腿由身体两侧向外开;“顺”指手脚同边;“含”即含胸,指做动作时稍扣胯。参见格西门措,斯达斯佳:《嘉戎“锅庄”浅谈》,载《西藏艺术研究》,1988年第3期,第35页。

职责。

这种来自文化他者的外部观念对嘉绒传统文化的冲击是巨大的。笔者接触过许多受现代学校教育成长起来的年青一代丹巴嘉绒人,他们之中对世代传承的嘉绒跳锅庄感兴趣的寥寥无几。因为如若按现代人的眼光仅仅将嘉绒跳锅庄视为一种“舞蹈”的话,那它与节奏激烈的丹巴县舞“新锅庄”以及新近从关外(折多山以西的康藏地区)传入的迪斯科“藏舞”相比,显然缺乏足够的时髦度和吸引力。造成这种状况的原因之一就在于,当嘉绒跳锅庄这一族群文化遗产在公共知识建构和学科表述中被类型化、民俗化和文艺化之后,作为一种“民族民间舞蹈”,它将逐步丧失特定的历史内涵和神圣性关联。

当前,全球范围内波澜壮阔的“遗产运动”无可避免地将中国众多的民族和族群卷入其中,包括身处“藏彝走廊”一隅的“嘉绒藏族”。2006年5月20日,中国国务院公布了《第一批国家级非物质文化遗产名录》共518个项目。其中第123项,编号为Ⅲ—20的非物质文化遗产项目即为藏族“锅庄舞”^[10]。西方遗产话语的移植与本土化实践,不仅是一个新的知识话语建构过程,更是一个新的文化生产与消费的过程——“制造遗产”的过程。当“锅

庄舞”完成其向《第一批国家级非物质文化遗产名录》中的“第123项,编号Ⅲ—20”非物质文化遗产项目的话语转换之后,“跳锅庄”就不能再仅仅被视为一种娱乐民众的民间舞蹈,而更应被视为一种能够产生利益并隐喻权力的文化资源。总之,这一转换将对包括“嘉绒藏族”在内的众多“藏彝走廊”族群的文化遗产、资源竞争乃至认同变迁产生持续性影响。其动态进程与远期后果都有待进一步探讨。

四、结语

在以“进步”和“发展”为名的现代化、城镇化、工业化以及汉化的冲击下,嘉绒人及其他众多少数族群,他们的族群文化遗产,包括观念传统与文化实践,都面临着前所未有的挑战。在“进步”中共同体的信仰可能会削弱甚至失去,而现代性却并非必然会导向一种更为“进步”的社会秩序。“现代化”进程的双重特性与内在矛盾只能使当下族群文化遗产的变迁走向变得更为复杂^[11]。随着老一辈锅庄师傅逐渐离世,若年青一代无心接续,嘉绒跳锅庄这一文化遗产类型将面临日益消逝的危机,嘉绒人传统文化与信仰观念也将因此失去一个重要的表述与实践类型。

参考文献:

- [1] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果[M]. 田禾,译. 南京:译林出版社,2000.
- [2] 菲奥纳·鲍伊. 宗教人类学导论[M]. 金泽,何其敏,译. 北京:中国人民大学出版社,2004. 182-183.
- [3] 李柱. 凉山彝族锅庄舞产生、发展初探[J]. 民族艺术,1990(4).
- [4] 米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗[M]. 王建光,译. 北京:华夏出版社,2003. 3. 119.
- [5] 格西门措,斯达斯佳. 嘉绒“锅庄”浅谈[J]. 西藏艺术研究,1988(3).
- [6] 于式玉. 黑水民风[M]//于式玉藏区考察文集. 北京:中国藏学出版社,1990. 225.
- [7] 彭兆荣. 仪式音乐叙事中的族群历史记忆——广西贺州地区瑶族“还盘王愿”仪式音乐分析[M]//唐本冶. 中国民间仪式音乐研究·华南卷:下. 上海:上海音乐学院出版社,2007. 277-278.
- [8] 埃米尔·迪尔凯姆. 迪尔凯姆论宗教[M]. 周秋良,等,译. 北京:华夏出版社,2000. 163-165.
- [9] 徐新建. “侗歌研究”五十年(上)——从文学到音乐到民俗[J]. 民族艺术,2001(2). 徐新建. “侗歌研究”五十年(下)——从文学到音乐到民俗[J]. 民族艺术,2001(3).
- [10] 中国非物质文化遗产保护中心,中国艺术研究院. 中国非物质文化遗产普查手册[M]. 北京:文化艺术出版社,2007. 286.

(责任编辑 程 苹)